

Problemas de la convivencia democrática. Aportaciones a la Teoría crítica desde México

Problems of Democratic Convivence. Contributions to Critical Theory from Mexico

Stefan Gandler

University of California Santa Cruz / Universidad Autónoma de Querétaro

Recibido: agosto de 2009

Aceptado: septiembre de 2009

Palabras clave: Teoría del Reconocimiento, Ethos de la modernidad capitalista, Modernidad múltiple, Axel Honneth, Bolívar Echeverría.

Keywords: Theory of Recognition, Ethos of capitalist modernity, Multiple modernity, Axel Honneth, Bolívar Echeverría.

Abstract: Problems of the democratic living together. Contributions to the Critical Theory from Mexico» is about the concept of «recognition», unfolded by the follower of Habermas, Axel Honneth (Goethe University at Frankfurt), starting from certain interpretation of the use Hegel's makes from this idea for to understand a modern democratic society. At the same time, this concept and its use, sometimes no free from certain naivety in relation to the structural contradictions of the *best possible social form under capitalist conditions*, is revised and confronted starting from an analysis of the concept of the «quadruple ethos of capitalist modernity» from the Mexican-Ecuadorian philosopher Bolívar Echeverría (Universidad Nacional Autónoma de México).

Resumen: El presente texto aborda el concepto de «reconocimiento», desarrollado, a partir de una específica interpretación del uso hegeliano del mismo, por el seguidor de Habermas, Axel Honneth (Universidad Goethe de Frankfurt), como elemento central para la comprensión del funcionamiento de una moderna sociedad democrática. Al mismo tiempo, este concepto y su uso, a veces no libre de cierta ingenuidad hacia las contradicciones estructurales de la *mejor forma social posible en condiciones capitalistas*, está revisado y confrontado a partir de un análisis del concepto del «cuádruple ethos de la modernidad capitalista» del filósofo mexicano-ecuatoriano Bolívar Echeverría (Universidad Nacional Autónoma de México).

A la memoria de Bolívar Echeverría,
Riobamba, 31 de enero de 1941 - México, 5 de junio de 2010.

I. Introducción

En el año 1923, con la «Erste marxistische Arbeitswoche [Primera semana de trabajo académico marxista]» en el estado alemán de Thüringen se sentaron las primeras estructuras científicas que después dieron lugar a la fundación del Institut für Sozialforschung [Instituto de Investigación Social] en la ciudad de Frankfurt am Main. Hoy, a ochenta y siete años, existen diferentes maneras de interpretar la actualidad de esta tradición teórica. La más fácil y usual es la de re-nacionalizarla en la *cultura alemana* y *re-municipalizarla* en la herencia cultural y científica de Frankfurt. Sin embargo, todavía no es posible negar por completo que la Teoría Crítica sólo pudo salvarse como proyecto científico e institucional, al igual que sus miembros sólo pudieron salvar sus vidas, al salir de Frankfurt, de Alemania y de Europa lo más pronto posible. El único que retrasó su salida de este continente, Walter Benjamin, lo pagó con su detención al pie de los Pirineos, en la frontera de Francia con España y eligió el suicidio ante la amenaza de ser deportado a Alemania, es decir, rumbo a los campos de exterminio nacionalsocialistas.

Hoy en día todo esto parece estar muy lejos, ya que hace 65 años que el proyecto popular nacionalsocialista fue terminado militarmente por el Ejército Rojo y sus aliados de aquel entonces. La *re-nacionalización* de esta teoría

expulsada de Alemania celebra cada vez más grandes éxitos y hasta pensadores conservadores consideran que la Teoría Crítica está suficientemente domesticada, para poder darle el sello de 'Made in Germany' y erigir un monumento en homenaje a Theodor W. Adorno en plena ciudad de Frankfurt, como pasó hace unos siete años¹.

En este contexto hay pocas voces que dentro de la universidad alemana y en especial dentro de la Universidad de Frankfurt, mantengan viva la radicalidad de la crítica de la *Escuela de Frankfurt* de los años veinte, treinta y cuarenta del siglo pasado. Algunos autores y también varios activistas políticos de izquierda en Alemania y en otros países consideran que Axel Honneth²; quién hoy en día ocupa la cátedra que dejó Jürgen Habermas al jubilarse, es el representante institucional más importante, del anhelo de rescatar o llenar de nuevo con vida el proyecto teórico-científico de Horkheimer, Adorno, Marcuse, Löwenthal, Neumann, Kirchheimer y *last but not least* Benjamin.

En círculos de activistas y científicos feministas, antirracistas, pro-tercermundistas y críticos al modelo dominante de la llamada globalización, las referencias a Honneth eran frecuentes y en muchos casos benévolas. Antes que nada, sus reflexiones sobre la teoría hegeliana del *reconocimiento*, así como sus propias aportaciones a una

interpretación crítica de la misma fueron (y en ocasiones son) recibidos como básicos para el análisis de los procesos de exclusión y dominación de grupos minoritarios o tratados como minoritarios. Además, se veía a esta teoría como un punto de partida para la reflexión sobre las posibilidades y las formas concretas de resistencia a (o superación de) estas formas de exclusión y dominación.

Por esta razón, Axel Honneth, profesor-investigador de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad Goethe de Frankfurt, nos parece el autor idóneo para empezar una reflexión sobre la situación de la Teoría Crítica al inicio del Tercer Milenio. Esta reflexión parte de una visión crítica del mencionado intento de *re-municipalizar* la Teoría Crítica y por lo mismo no pensamos que el puro hecho de que un autor esté presente física e institucionalmente en la Universidad de Frankfurt le proporcione de manera casi automática una cercanía más grande a Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin y los otros autores de la llamada *clásica* Teoría Crítica.

El afán de las siguientes 33 tesis es, en cambio, demostrar que un autor que nació y está adscrito a una universidad fuera de Frankfurt, fuera de Alemania, incluso fuera de Europa y –parece ser casi cosa de locos– hasta fuera del autodeclarado primer mundo, puede ser considerado, con toda seriedad y respetando el juego académico, más relevante que los *locales* conocidos para el proyecto de una Teoría Crítica al inicio del tercer Milenio. Este propósito, igualmente inusual dentro de las

discusiones sobre Teoría Crítica como dentro de las discusiones sobre el llamado tercer mundo en general y América Latina en especial, se organizará a partir de la confrontación conceptual de Walter Benjamin, Axel Honneth y el referido autor latinoamericano Bolívar Echeverría.

1. La teoría hegeliana del reconocimiento en la interpretación de Axel Honneth, se basa implícitamente en la idea de que el reconocimiento del otro sea *posible* en la forma social existente. Ingenualmente pasa por encima del hecho de la competencia en el sistema económico existente, en el cual, cualquiera está por definición en competencia con cualquiera.

2. Hay en esta visión una «lucha por el reconocimiento» que puede llevar en casos concretos al reconocimiento de uno mismo o de un colectivo por otro u otros. Los casos de la falta de reconocimiento se consideran violaciones a la regla básica que llevan en ocasiones a la resistencia. No se considera en esta teoría la *posibilidad* que el no-reconocimiento sea la regla y el reconocimiento la excepción accidental o temporal.

3. La teoría hegeliana del reconocimiento, y más aún la interpretación que le da Honneth, contienen una fe ingenua en el progreso. Se parte sin justificación material o histórica alguna, de la premisa de que en la historia hay un continuo avance hacia una sociedad con pleno reconocimiento del otro. Hegel, por lo menos en ciertas partes de su teoría, sabe lo dudoso que es esta creencia en el progreso humano como

necesario e inevitable. En ciertas frases parece irónico con sigio mismo, como por ejemplo en su Filosofía del derecho, cuando habla del monarca y de la guerra³.

4. En Honneth estos momentos auto críticos de la teoría de Hegel son eliminados y sustituidos por un moralismo del progreso o dicho de otro modo: una fe en el progreso de la moral. Afirma que «(...); cómo hemos visto, la relación legal [Rechtsverhältnis] y la comunidad de valores son abiertos para los procesos de una transformación en dirección de un aumento de universalidad o de igualdad [Egalität]⁴». No considera la posibilidad de una apertura del sistema de derecho y de la moral existente hacia lo contrario de un «aumento de universalidad y igualdad». Pero la historia posterior a Hegel dio todavía más elementos para dudar de esta creencia en el progreso humano, en el cual Honneth no quiere dejar de confiar, al «describir la historia de las luchas sociales como un proceso con una dirección definida⁵».

5. Esta ceguera en relación a la posibilidad de un 'progreso' hacia una completa ausencia de reconocimiento, es más problemática todavía si pensamos que se da en Alemania, a menos distancia temporal de lo que dura una vida humana, después de la destrucción de los judíos europeos por los nacionalsocialistas alemanes. (Recuérdese además, que esto se dio después de la fase democrática de la República de Weimar, siendo elegido Hitler *democráticamente* como jefe del gobierno alemán y posteriormente dotado con fa-

cultades absolutas –el *Ermächtigungsgesetz*–, no solamente por los votos del partido nacionalsocialista). O dicho de otra manera: sólo cerrando los ojos ante la realidad de su propio país, Honneth puede formular su teoría del reconocimiento.

6. Implícitamente, Honneth nos da a entender que sociedades menos tradicionales están más cercanas a la «finalidad de la auto realización humana⁶» que sociedades tradicionales, cuando insiste a lo largo de su texto en la «idea de una relación postradicional de reconocimiento⁷». Esto no solamente es cuestionable porque el nacionalsocialismo se dio en una de las sociedades menos tradicionales a nivel mundial en este entonces: Alemania, sino también porque cae en la trampa ideológica de los nazis que comparten con todos los movimientos de extrema derecha. Se presentan como los grandes redentores de las tradiciones perdidas o en vías de perderse, mientras que en su política real apoyan las modernizaciones tecnológicas y organizativas más radicales. A la vez destruyen una gran parte de las tradiciones existentes, construyendo política e ideológicamente un llamado *tradicionalismo*.

7. Esta confusión de *tradición* con *tradicionalismo*, que es uno de los errores clásicos de la izquierda reformista/socialdemócrata y stalinista, lo comparte Honneth, como si nunca hubiera entendido la siguiente idea de Walter Benjamin: «En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de

someterla⁸». Se trata aquí no sólo de la «tradición de los oprimidos⁹», sino de la tradición en su totalidad. La izquierda ha cometido a lo largo de su historia repetidamente el error, de identificar *tradición* con *tradicionalismo*. Este error está directamente relacionado con la idea de un progreso en la historia de la cual la izquierda sería un aliado ‘natural’. Todo lo que quedó atrás es, en esta lógica, lo que hay que superar, de lo cual hay que distanciarse. Benjamin, uno de los autores más relevantes a los cuales se refiere Honneth cuando se auto considera parte de la ‘tercera generación de la Escuela de Frankfurt’, critica esta concepción y además la concepción de un tiempo lineal que avanza así como lo hacen creer los relojes que sólo se paran cuando uno olvida darles cuerda o cambiarles la batería. No acepta esta identificación de tradición y tradicionalismo, en la cual la izquierda y la derecha se parecen más de lo que estarían dispuestos a admitir.

8. La izquierda en sus versiones positivistas (la reformista y la estalinista) parte, al igual que las tendencias burguesas, de la idea de que la tradición esté siempre del lado de los conservadores y derechistas. Si ciertos grupos de la izquierda tratan de incluir en sus programas, aspectos de la tradición local, lo harán no con la idea de una radicalización de su posición política, sino como un acercamiento táctico a posiciones de la derecha o de los conservadores.

Es impensable dentro de una ideología economicista y *progresista*, que en la tradición existente haya siempre una

herencia rebelde y subversiva, no sólo en la «tradición de los oprimidos», sino también en las tradiciones que trataron de garantizar una buena vida y desarrollar las capacidades y necesidades humanas, más allá de las necesidades económicas inmediatas. Es inimaginable para la izquierda positivista al igual que para los conservadores, que justamente lo que *frena* el progreso tecnológico, organizativo y económico, podría estar a favor de un proyecto revolucionario. Por esto la izquierda casi siempre tenía y tiene graves problemas, cuando se trata de entender o incluso apoyar peticiones de grupos minoritarios¹⁰, ya que presentan por lo general una vuelta demás en el cauce dentro del cual corre el río del *progreso* nacional. Son innumerables los ejemplos, pero sólo hay que recordarse de los problemas que tenían los sandinistas en Nicaragua en aceptar las peticiones de los grupos indígenas, de los cuales varios acabaron entonces como aliados de la *Contra*, así como el caso de México.

9. En México fue sólo a partir de la aparición de los *neozapatistas* que surgió una –todavía limitada– consciencia dentro de la izquierda de que la lucha por una sociedad menos represiva y menos explotadora, podría ser a la vez la lucha por el *reconocimiento de las tradiciones* que no son subsumibles bajo el concepto clásico del ‘Mexicano’ o de la ‘Mexicana’, así como se estableció en un afán *progresista* en los últimos dos siglos.

Este grupo es tal vez uno de los primeros que a su vez trata de unir *abierta-*

mente estos dos aspectos: por un lado, la defensa de la tradición, que está en peligro de ser aplastada por la tendencia de la forma de reproducción capitalista de destruir las diferencias que no caben en su declaración de igualdad de todas las mercancías, y por tanto de todos los que están dispuestos a reducirse a meros productores de ellas. Por otro lado, este grupo trata de retomar los viejos ideales emancipatorios de una sociedad más justa, más igualitaria, etcétera.

10. Las eternas discusiones que se pueden observar desde hace unos años sobre la cuestión de si hay que dar preferencia a las peticiones de *igualdad* o a las de *diferencia*, sólo son posibles por esta falsa contradicción que se construye en el pensamiento dominante entre tradición y emancipación. Todas las afirmaciones, hoy en día ya de moda, de estar en contra del *progresismo* y economicismo, son en vano, si no se llega hasta la cuestión de la tradición como algo que hay que, «arrancar... de manos del conformismo¹¹».

11. Retomar la tradición de una manera no folklorista, podría ser lo que Walter Benjamin llama el «salto de tigre al pasado¹²», pero este salto no significa alejarse de la posibilidad de una sociedad radicalmente distinta a la existente y sus estructuras destructivas y represoras, sino «ese salto dialéctico (...) es la revolución, como la comprendía Marx¹³». Ser revolucionario implicaría entonces la capacidad de recordarse, de ver y aprender de las generaciones pasadas, de sus experiencias y tradiciones. La simple fijación en las su-

puestas ‘modernizaciones’ nos cierra, por el contrario, el camino a este salto del tigre. Las recetas de la izquierda reformista y estalinista en las excolonias de *superar* primero los *restos* de sociedades tradicionales, es decir, asemejarse a las sociedades del centro, como requisito previo para poder entrar al proyecto de una sociedad radicalmente menos repugnante, se basan en esta falsa concepción del papel de las tradiciones. Los neozapatistas son tal vez el grupo que ve con más claridad la necesidad de este salto del tigre hacia el pasado y no es casual que lo hacen desde el rincón más retirado de México, aparentemente desde el lugar más alejado de esta otra sociedad menos represora.

12. La teoría de los cuatro *ethes* de la modernidad capitalista de Bolívar Echeverría, y sobre todo sus análisis del *ethos* barroco como uno *moderno* y *no premoderno*, podría ser uno de los pocos intentos teóricos que hoy en día lograron retomar este análisis de Walter Benjamin que por lo general está —a pesar de ser citado con frecuencia— marginalizado en el actual debate socio filosófico. La concepción del *ethos* barroco como uno que contiene una «combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad¹⁴», podría ser justamente una de las claves para entender el tipo de modernidad que existe en México, no como una *retrasada*, sino una diferente y tal vez en ciertos aspectos hasta más interesante para el proyecto de una sociedad menos represiva, explotadora y repugnante que la existente, que las modernidades del *primer mundo* que la izquierda parti-

daria y 'oficial' (lo que quede de ella), al igual que los conservadores, ingenuamente quieren copiar.

13. Bolívar Echeverría parte del análisis de que la modernidad capitalista es profundamente contradictoria e irracional. Una conclusión de esto sería la que mencionamos al inicio: el reconocimiento del otro es sistemáticamente estorbado y en el mejor de los casos sólo posible en situaciones de *excepción*.

14. Aquí se puede observar una gran cercanía entre Bolívar Echeverría y Walter Benjamin, uno de los autores principales de la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Benjamin está convencido de que *excepción* y *regla* existen en la forma social reinante en una relación inversa a lo que se cree, incluyendo lo que piensa Honneth. Benjamin escribe en su texto 'Sobre el concepto de la historia': «La tradición de los oprimidos nos enseña que el 'estado de excepción' en que ahora vivimos, es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo¹⁵».

15. A pesar de que Honneth se auto declara miembro de la llamada tercera generación de la Escuela de Frankfurt, Bolívar Echeverría se encuentra mucho más cerca de sus ideas principales que Honneth. La teoría de Echeverría sería con mucho más razón una aportación a una actualización de esta tradición teórica, que los escritos de Honneth.

16. Echeverría distingue cuatro tipos básicos de la modernidad capitalista existente, a cada una corresponde una versión del «ethos de la modernidad capitalista». En uno de ellos, el *ethos barroco*, hay más espacios para *excepciones* de lo que hay en las otras. Por lo general este mayor espacio para excepciones está interpretado desde la perspectiva de los otros tres *ethes*¹⁶ de la modernidad capitalista, como expresión de una *falta de racionalidad*, de una *modernidad inacabada* o *incompleta*, o incluso de una *condición premoderna*.

17. La teoría de Honneth se inscribe, sin que él esté consciente de ello, en el marco de uno de estos otros tres *ethes* no barrocos. Vamos a analizar, antes de entrar más en la discusión construida entre Honneth y Echeverría, algunos de los rasgos principales de la teoría del cuadrípulo *ethos* de la modernidad capitalista de Bolívar Echeverría.

18. El concepto del *ethos histórico* que Bolívar Echeverría introduce en la discusión científica, reemplaza de cierta manera el concepto crítico de la ideología y está íntimamente vinculado con su concepto de cultura política. Cada uno de los distintos *ethes* de la modernidad existente implica una «peculiar manera de vivir con el capitalismo¹⁷». Más específicamente explica Echeverría que «(...) el comportamiento social estructural al que podemos llamar *ethos histórico* puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida. Es un comportamiento que intenta hacer vivible lo invivible¹⁸». Ahí, así como en su formulación

de los ethe de la modernidad capitalista como una «forma de naturalizar lo capitalista¹⁹» hay una obvia cercanía de la teoría de los ethe con la crítica a la ideología.

19. Bolívar Echeverría distingue en la actualidad cuatro formas básicas de vivir «lo invivable» y los llama: el ethos realista, el ethos romántico, el ethos clásico y el ethos barroco. «Cuatro serían así, en principio, las diferentes posibilidades que se ofrece de vivir el mundo dentro del capitalismo; cada una de ellas implicaría una actitud peculiar –sea de reconocimiento o de desconocimiento, sea de distanciamiento o de participación– ante el hecho contradictorio que constituye a la realidad capitalista²⁰». Mientras que el ethos realista predomina en los países de centro-norte de Europa y los EE.UU., el ethos barroco tiene cierto lugar en América Latina y sobre todo México. Este ethos barroco, que desde la perspectiva de los países del *ethos realista*, es premoderno y caduco y sólo un resto de sociedades antiguas, es desde la perspectiva de la teoría de Bolívar Echeverría un ethos *moderno* entre los cuatro ethe modernos actualmente existentes.

20. Los *ethe históricos* o *ethe de la modernidad capitalista* son formas de vivir lo invivable, se distinguen básicamente a partir de su forma de hacerlo. El concepto del ethos histórico es muy amplio e incluye desde formas culturales en el sentido restringido de la palabra hasta formas cotidianas de comer, organizar el trabajo, o dicho en general todas las formas de producción y consumo de los bienes. Incluye, ade-

más, formas de comunicarse, lo que Echeverría concibe como formas de producción y consumo de significaciones. Es importante tener claro que los cuatro ethe modernos que analiza Bolívar Echeverría son ethe de la *modernidad capitalista*. Ninguno de ellos está fuera de la modernidad o de la lógica capitalista. Sólo son distintas formas de aguantar a nivel cotidiano las contradicciones inaguantables de la forma de reproducción capitalista.

21. En el actual sistema de reproducción hay una contradicción sistemática entre la lógica del valor y la del valor de uso. Mientras el valor de uso es lo que realmente se necesita para satisfacer las necesidades de los seres humanos, el valor es la categoría económica que parte de la cantidad (es decir, tiempo) de trabajo humano que se usó en promedio para la producción de un cierto bien. En el sistema de reproducción actualmente dominante, la lógica del valor tiende a destruir cada vez más la del valor de uso. Es decir, se hace todo para aumentar la producción de valores y con esto de plusvalía y ganancias, pero a la vez los bienes que realmente mejoran la vida de los seres humanos son tendencialmente destruidos (véase por ejemplo los problemas ecológicos).

22. La existencia de la contradicción entre la lógica del valor y la del valor de uso puede ser reconocida o negada. Además, se puede dar más importancia al valor o al valor de uso. Las cuatro combinaciones posibles que resultan de estas dos distinciones son la base conceptual de los cuatro ethe.

23. El ethos realista niega la contradicción entre valor y valor de uso y a la vez da más importancia al valor. El ethos romántico también niega esta contradicción pero se inclina hacia el valor de uso. El ethos clásico reconoce la existencia de esta contradicción y se apega a la lógica del valor mientras que el ethos barroco la reconoce también pero tratando de salvar –a pesar de todo– la dinámica del valor de uso.

24. En detalle:

El ethos realista, que hoy en día es el dominante a nivel mundial a partir de su preeminencia en los países del ‘centro’, niega simplemente esta contradicción y supone que con la creciente fijación en la producción de valores automáticamente también se rescatan y mejoran los valores de uso. Esta negación no es únicamente teórica y pensada, sino que se expresa en una actitud participativa, comprometida en favor de las relaciones sociales reinantes. Echeverría formula al respecto de este ethos que es una «actitud de identificación afirmativa y militante, con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación del capital; con la pretensión de ésta no sólo de representar fielmente los intereses del proceso ‘social-natural’ de reproducción –intereses que en verdad reprime y deforma– sino de estar al servicio de la potenciación cuantitativa y cualitativa del mismo²¹».

El ethos romántico es para Echeverría un «segundo modo de naturalizar lo capitalista, igual de militante que el anterior, pero completamente contrapuesto a él, implica también la confu-

sión de los dos términos, pero no dentro de una afirmación del valor sino justamente del valor de uso. En él, la ‘valorización’ aparece plenamente reducible a la ‘forma natural’²²». En este ethos se niega también la tendencia hacia la destrucción de los valores de uso pero no con una fijación en los valores de cambio como en el ethos realista, sino con la falsa idea de que la actual reproducción económica es organizada según las necesidades reales de los seres humanos, es decir, según la lógica de los valores de uso.

El ethos clásico se diferencia de los dos primeros por no negar la contradicción entre la lógica de la producción de los valores (de cambio) y los valores de uso, pero implica una resignación generalizada ante lo existente, es decir, el «cumplimiento trágico de la marcha de las cosas»²³. Este ethos se encuentra acompañado del «distanciamiento y la ecuanimidad de un racionalismo estoico²⁴», toda «actitud en pro o en contra de lo establecido que sea una actitud militante en su entusiasmo o su lamento» aparece aquí como «ilusa y superflua²⁵».

El ethos barroco, que en América Latina coexiste en múltiples momentos con el dominante ethos realista, consiste en una combinación paradójica de un sensato recato y un impulso desobediente. Hay en ello el intento –desde la perspectiva de los otros tres ethe *absurdo*– de rescatar el valor de uso *por medio* de su propia destrucción. En este modo de aguantar y percibir la forma de reproducción capitalista, persiste el incansable intento de saltar las existentes barreras para la felicidad humana

después de haberlas claramente distinguido como insuperables bajo las condiciones actuales. Este ethos comparte con el clásico la capacidad de percibir sin vacilación la tendencia capitalista hacia la destrucción de los valores de uso y con esto de la felicidad humana; con el ethos romántico, en cambio, comparte la profunda convicción de que sí se pueden salvar los valores de uso *dentro* de la sociedad reinante. Este ethos es para Bolívar Echeverría «una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil (...), pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza²⁶». Existe aquí la arriba mencionada «combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad²⁷». Es conservador, porque no se rebela abiertamente en contra del sistema capitalista y porque se opone a la destrucción completa de posibilidades de goce que antes había en parte debido a que son integrantes de una tradicional forma de vida. Es inconforme porque no se somete, completamente, a la lógica del capital, es decir, a la lógica del sacrificio de la calidad de vida de la mayoría de los seres humanos por el bien de las ganancias obtenidas por los propietarios de los medios de producción.

25. El ethos realista es el ethos de la claridad. Para él no hay contradicciones insuperables en el sistema social existentes y el dominio del valor de uso es para él lo más deseable. Está convencido de que la lógica del valor garantiza también el desarrollo del valor de uso.

26. El ethos barroco es el ethos de la contradicción. Sabe de la contradicción insuperable dentro de la formación social existente entre la lógica del valor y la del valor de uso. Sabe, además, que el valor de uso tendencialmente está destruido por la ciega lógica de la producción ilimitada de valores y con esto de plusvalía y ganancias. Pero a pesar de esto, o incluso a partir de esta contradicción, usándola, trata de rescatar el derecho del valor de uso y con esto la posibilidad del goce humano. Sabiendo que el sistema capitalista hace imposible la felicidad humana trata de alcanzarla, aunque sea por algunos momentos. Vive lo invivible no a partir de la negación de que es invivible sino justamente a partir de su reconocimiento. Jugando con la imposibilidad del goce intenta de realizarlo en espacios escondidos y espontáneos.

27. Mientras que la claridad del ethos realista que se basa en la falsa negación de un aspecto básico de nuestra existencia actual no logra verdaderamente realizar el más alto ideal de la ilustración, el reconocimiento del otro como *conditio sine qua non* de la constitución de la propia subjetividad, del propio yo, el ethos barroco logra en mayor medida la convivencia con aquél que realmente tiene formas distintas de vivir y pensar. Justamente su actitud contradictoria, que incluye el hablar en doble sentido, la casi no-existencia de la palabra *no* etcétera, le hace capaz de tolerar las diferencias entre los seres humanos sin exigir al otro el hacerse igual a él mismo para poderlo reconocer como lo hace el ethos realista.

28. El ethos barroco retoma su nombre por esta paralela con el arte barroco: la capacidad de combinar y mezclar elementos que desde un punto de visto «serio» no podrían estar juntos, combinados o mezclados. Esta mezcla es caótica y transgrede las reglas (estéticas) establecidas pero a la vez era el único arte que podía incluir en la Nueva España elementos estéticos indígenas. Los elementos no se «entienden» pero se «dejan vivir» mutuamente. No se reconocen en el sentido hegeliano pero tampoco se aniquilan o excluyen agresivamente. Se «dan el avión» mutuamente pero con esto no cuestionan el derecho a existir del otro. La falta de claridad que implica esto, que para filósofos occidentales como Jürgen Habermas provocan justamente la falta de capacidad de comunicación y con esto en última instancia la falta de capacidad de liberación, es desde la perspectiva de Echeverría más bien la capacidad de comunicares a pesar de la imposibilidad estructural de entenderse realmente en la sociedad actual –por la competencia omnipresente en la cual el otro es siempre y sobre todo un competidor que hay que superar–. En el ethos barroco se trata de comunicar con el otro no solamente a pesar de la imposibilidad estructural de entenderse, sino incluso usándola, jugando con el doble sentido. Refuncionaliza los malentendidos justamente como forma de comunicación. Mientras esto desde la perspectiva de Habermas, Honneth, et al. sería por su falta de claridad una comunicación poco desarrollada, es decir, una comu-

nicación que habría que *modernizar*, para Bolívar Echeverría sería más bien una expresión de *otro* tipo de modernidad capitalista que coincide con otra forma de ethos moderno, a saber: el ethos barroco.

29. La consecuencia de esta diferencia se ve claramente entre Estados Unidos y México. Mientras que en el primer país aún después de casi quinientos años, los familiares de los anteriores esclavos prácticamente no se mezclan en su reproducción biológica y cultural con los familiares de los anteriores colonizadores, porque les es imposible de reconocerse realmente, en México existe un alto grado de mestizaje cultural y a nivel de la formación de parejas. Este mestizaje no es necesariamente un reconocimiento del otro en el sentido de la filosofía idealista e ilustrada (p.e. Hegel) pero logra algo que con en el ethos realista en muchas ocasiones no se logra: vivir junto a pesar de la imposibilidad de hacerlo que impone la formación social. Mientras que el ethos realista con su claridad y aparente *sinceridad* sólo logra reproducir las barreras establecidas desde la colonización a partir de las diferencias económicas y presuntamente raciales, el ethos barroco puede jugar con esto. Sin cuestionar realmente el sistema capitalista y su base histórica más profunda, el colonialismo, trata a la vez de vivir una vida agradable que incluye también la convivencia y el goce común con los que se encuentran alrededor. Transgrede las leyes no escritas del racismo si esto permite un goce –aunque sea solamente de manera tempo-

ral y casual— sin realmente cuestionarlas. Con esto tiene en última instancia un aspecto más abierto que el ethos realista que simplemente niega la existencia de estas contradicciones, incluyendo el racismo. Con ello el ethos realista se hace incapaz de resolverlas y las reconstruye enteramente (como bien se puede ver en la formación de parejas y el predominio incuestionado de la tradición anglosajona-protestante a niveles de las clases gobernantes).

30. La teoría de Honneth se inscribe, sin que él esté consciente de esto, en el marco de los tres ethe no barrocos, sobre todo en el ethos realista con cierta influencia del ethos romántico. En esta lógica se menosprecian sociedades que tienen ciertos espacios para excepciones, y con esto abren ciertos espacios para la existencia de tradiciones —a pesar de la lógica totalitaria del sistema económico capitalista, que por su propia lógica no permite ningún dios al lado del dios 'plusvalía'—. Sólo la condición contradictoria y paradójica del ethos barroco puede permitir tantos espacios de excepciones y tradiciones.

31. Pero para los otros tres ethe, así como para la teoría de la «lucha por el reconocimiento» de Honneth, esto sería más bien expresión de una sociedad más lejana a su *ideal* del reconocimiento, ya que éste, siempre se inscribe en el marco de una relación racional y de percepción clara del otro. Mientras que según Bolívar Echeverría, el ethos barroco permite *otro tipo* de convivencia que *no* es la del reconocimiento. La forma barroca de convivencia es más bien el *dejarse vivir mutua-*

mente, ignorándose en gran parte, sabiendo que el real entendimiento y con esto el real reconocimiento, no es posible en las condiciones dadas por la sociedad de la competencia como regla omnipresente de organización social.

32. Los espacios para 'excepciones', para el rompimiento limitado de ciertas reglas sociales establecidas, incluyen también un espacio para otras culturas, otras formas de convivencia e incluso otras formas de apariencia física. El 'otro', los 'otros' o las 'otras' pueden vivir en estos espacios de excepción sin tener que justificarse ante la mayoría por ser distintos. Quedarían como excepción a la regla, que no es lo mismo que ser por definición excluidos, ya que en el ethos barroco la excepción es de cierta manera la regla. Pero desde una percepción *realista*, como la de Honneth, esto es incomprendible y no quedaría otra que *receptar* al mundo entero seguir el camino de la *lucha* por el reconocimiento que tantas veces llevó a los fracasos más sangrientos de la historia europea, que incluye por supuesto la historia de su actuación sobre *sus* colonias, así como también la mencionada historia de su excolonia más cumplida desde la perspectiva del ethos realista, los Estados Unidos 'de América'.

33. Honneth, en su ingenuo progresismo, vinculado con un etnocentrismo primermundista, no puede percibir las *diferentes* formas de la modernidad capitalista, y da por un hecho que el ethos del reconocimiento, que él analiza —el ethos realista con cierta influencia romántica—, es el único ethos mo-

derno, o por lo menos el *más avanzado*. Justo en esta negación de la existencia de los otros ethe como igualmente *modernos*, que *no* son por definición más lejanos a la «finalidad de la auto realización humana²⁸», el mismo Honneth repite y demuestra involuntariamente lo que en consecuencia de la teoría de Echeverría se puede analizar: la incapacidad de los ethe realista y romántico –a los cuales pertenece en la vida cotidiana y a los cuales defiende teóricamente– de reconocer realmente al otro, en este caso, el *otro* ethos de la modernidad capitalista, el ethos barroco.

34. Esta incapacidad de reconocer el ethos barroco como el otro ethos de la *modernidad* capitalista, incluye no sólo la ignorancia o falta de información sobre él como realidad social, sino tam-

bién la negación de tomar en cuenta las teorías que se han desarrollado sobre el ethos barroco en los últimos veinte años y que se han discutido no solamente en algunos de los centros intelectuales y académicos de América Latina, sino también en varias universidades y publicaciones de Europa. Mencionamos esto, no para darle presuntamente más validez a estas teorías, por haber sido discutidas en Europa, sino para demostrar el aspecto *dogmático* de la mencionada negación de tomar en cuenta estas discusiones teóricas, que son de fácil acceso incluso para Honneth, Habermas y otros *defensores* del reconocimiento del *otro*. Pero su pretensión de universalidad termina en los límites establecidos por las nuevas *cortinas de hierro* del así llamado *Primer Mundo*.

Notas

¹ El 10 de septiembre 2003, un día antes de cumplirse el 100 aniversario de su nacimiento, se inauguró en Frankfurt am Main un monumento dedicado a Theodor W. Adorno. El monumento fue erigido en una plaza que lleva su nombre desde 1995, a unos cuantos metros del *Institut für Sozialforschung*.

² Véase los siguientes textos de Honneth, relevantes para esta discusión:

Axel Honneth y Hans Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns'*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986. 419 pp.

Axel Honneth, *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik*

sozialer Konflikte. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994.

Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Trad. Manuel Ballesterro. Barcelona: Crítica, 1997. 230 pp.

³ Hegel está consciente que todo el sistema de reconocimiento como un proceso racional, termina en las fronteras de los Estados nacionales. Honneth pasa por encima de esta problemática, ya discutida por su gran ejemplo Hegel, y con cierta consecuencia apoya la mayoría de las guerras que los Estados del centro han hecho en contra de ciertos Estados de la periferia últimamente.

⁴ Original: «(...); wie sich gezeigt hat, ist sowohl das Rechtsverhältnis als auch die

Wertgemeinschaft für Prozesse einer Umgestaltung in die Richtung einer Zunahme von Universalität oder Egalität offen» (Axel Honneth, *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994, p. 280).

⁵ Original: «die Geschichte der sozialen Kämpfe als einen gerichteten Vorgang zu beschreiben» (Ibid. p. 274).

⁶ Original: «Zweck der menschlichen Selbstverwirklichung» (Ibid. p. 276).

⁷ Original: «Idee eines posttraditionalen Anerkennungsverhältnisses» (Ibid., p. 275).

⁸ Original: «In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen» (Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*. En: *Walter Benjamin, Gesammelte Schriften*, Vol. I, 2. 2. Ed. Frankfurt/Main 1978, pp. 693-704, aquí: tesis VI, p. 695, trad. al español de Bolívar Echeverría, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Itaca, 2008).

⁹ Ibid. tesis VIII.

¹⁰ Esto incluye por supuesto también grupos que numéricamente no son minoritarios, pero en cuestión de poder político o económico lo sean, véase el caso del patriarcado y del apartheid.

¹¹ Ibid. tesis VI. Sobre el problema de 'igualdad' versus 'diferencia' véase Stefan Gandler. *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica*. México DF: Siglo XXI y UAQ, 2009, pp. 118-127.

¹² Ibid. Walter Benjamin, op. cit. tesis XIV.

¹³ Ibid.

¹⁴ Bolívar Echeverría, «El *Ethos* Barroco», en: Bolívar Echeverría (ed.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México, D.F. UNAM y El Equilibrista, 1994, pp. 13-36, aquí: p. 26.

¹⁵ Original: «Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der Ausnahmezustand, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustandes vor Augen stehen; und dadurch wird unserer Position im Kampf gegen den Faschismus sich verbessern» (Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, ed. cit. tesis VIII, p. 697).

¹⁶ Plural de *ethos*.

¹⁷ Bolívar Echeverría, «*Ethos Barroco*». En: Bolívar Echeverría (edit.), *Modernidad, Mestizaje Cultural, Ethos Barroco*. México, D.F., UNAM y El Equilibrista, 1994. 393 pp., (pp. 13-36, aquí: p. 20).

¹⁸ Ibid., p. 19.

¹⁹ Bolívar Echeverría, «Modernidad y Capitalismo (15 tesis)». En: Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, D.F.: UNAM y ed. El Equilibrista, 1995, pp. 133-197, aquí: p. 164.

²⁰ Bolívar Echeverría, «El *ethos* barroco», ed. cit., p. 19.

²¹ Ibid., pp. 19-20.

²² Ibid., p. 20.

²³ Ibid.

²⁴ Bolívar Echeverría, «Modernidad y capitalismo», ed. cit., p. 165.

²⁵ Ibid.

²⁶ Bolívar Echeverría, «El *ethos* barroco», ed. cit., pp. 26-27.

²⁷ Ibid., p. 26.

²⁸ Original: «Zweck der menschlichen Selbstverwirklichung» (Honneth, *Kampf um Anerkennung*. Ed. cit., p. 276.)